

Mystik und interreligiöser Dialog – Fragen, Themen, Perspektiven

von Hans Waldenfels SJ

1 Der unbestrittene Ausgangspunkt

Das Thema ist fächerübergreifend aktuell. Der gelungene Überblicksartikel eines ungarischen Wissenschaftlers, der zunächst Theologie studiert hat, aber inzwischen in der Germanistik tätig ist, Balázs Nemes, endet da,¹ wo viele Überlegungen zur Mystik heute beginnen, bei dem berühmten Satz von Karl Rahner: »Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas ›erfahren‹ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.«²

Die Tatsache allein, dass der Satz immer neu zitiert wird, besagt, dass er durch alle Erörterungen hindurch mehr als je zuvor seine Gültigkeit besitzt. Freilich sollte man ihn weder verkürzen noch verbiegen. Das Subjekt ist nicht der Christ von heute, sondern jeder Fromme von heute, und wer will die Frömmigkeit heute wirklich noch für Christen allein reklamieren?

Der Satz hat seinen Ort und Kontext. Rahner erkennt diesen weniger in der pluralistischen Gesellschaft als im Zusammenbruch eines milieubedingten einheitlichen Lebensraumes, in dem der heranwachsende Mensch wie selbstverständlich in sein religiöses Umfeld hineinwuchs und so noch wesentlich von außen, durch die religiösen Institutionen geprägt wurde. Wie sehr Rahner hier den Nerv trifft, weiß jeder, der den rapide wachsenden Verlust religiöser Substanz und religiösen Wissens in unserer gegenwärtigen Gesellschaft miterlebt. Dass diese Gesellschaft, als Karl Rahner seine Gedanken über »Frömmigkeit früher und heute« im Herbst 1966 erstmals vortrug, noch nicht die radikalen Auflösungserscheinungen zeigte, die wir 40-50 Jahre später erleben, ist klar, doch kündigten sie sich an. Der von der Bertelsmann-Stiftung veröffentlichte *Religionsmonitor 2008* sieht Deutschland in der Einschätzung der Bevölkerung in »hochreligiös«, »religiös« und »nichtreligiös« mit 18% Hochreligiösen, 52% Religiösen und 30% Nichtreligiösen vor Großbritannien, Frankreich und Russland am Ende einer Aufzählung von 19 Staaten.³

Wenn wir uns die Überlegungen Peter Hünemanns zur heutigen »Sprachlosigkeit angesichts des Zweiten Vatikanischen Konzils?« zueigen machen,⁴ verschärft sich das Bild

1 Vgl. Balázs J. NEMES, Grenzüberschreitungen in der Mystik? Neuere theologische Ansätze im Umgang mit einem (inter)kulturellen Phänomen, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina* 56 (2011) 15-36, wo auf S. 36 Rahners Satz verkürzt als Axiom zitiert wird.

2 Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie* VII 22f.; dazu Hans WALDENFELS, *Löscht den Geist nicht aus!* Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft, Paderborn 2008, 85f.

3 Vgl. BERTELSMANN-STIFTUNG (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007, 27.

4 Vgl. Peter HÜNNEMANN, Sprachlosigkeit angesichts des Zweiten Vatikanischen Konzils?, in: *Concilium* 3 (2012) 239-249, vor allem 243f.

erneut. Nach Hünermann sind in der Rezeption des 2. Vatikanischen Konzils zwei Phasen zu unterscheiden. Die erste Phase vom Ende des Konzils bis zur außerordentlichen Römischen Synode 1985 war wesentlich von einem positiven Dialogbemühen in alle Richtungen bestimmt. Hünermann zählt sie auf:

»In diesen zwei Dezennien werden systematisch die Dialoge mit den Kirchen des Ostens und den Kirchen und den ekklesialen Gemeinschaften aus der Reformation aufgenommen; der interreligiöse Dialog, insbesondere das christlich-jüdische Gespräch werden in die Wege geleitet, bestehende Konkordate mit ›katholischen Staaten‹ im Sinne der Religionsfreiheit verändert, der neue CIC von 1983 in Kraft gesetzt, vor allem aber wird die Liturgiereform durchgeführt. Zu nennen sind die diözesanen und nationalen Synoden wie die lateinamerikanische Synode von Medellín, welche das Konzil in die unterschiedlichen pastoralen Verhältnisse umzusetzen suchen. Zugleich institutionalisieren die Bischofskonferenzen die neuen Beratungsgremien auf Pfarr- und Diözesanebene, die Orden und Kongregationen führen ihre Reformkapitel durch, die Missionsarbeit wird umstrukturiert, die Entwicklungsarbeit und der Einsatz für die Menschenrechte bekommen kirchlicherseits ein eigenes Gesicht. Es breiten sich bis dahin unbekannte Weisen der Kooperation zwischen verschiedenen Ortskirchen und Gemeinden aus, über den Einsatz von Priestern in priesterarmen Weltregionen hinaus, wie es bereits unter Pius XII. praktiziert wurde.«

Diese Phase wird in der Mitte der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts von einer Phase innerkirchlicher Polarisierungen abgelöst, bei denen der Eindruck wächst, »man könne in der jetzigen Phase der nachkonziliaren Kirche mit der Hierarchie nicht mehr reden. Der Versuch von Gesprächen sei sinnlos geworden. Mit solchen Unternehmen verschwende man nur seine Zeit. Die hierarchische Kirche sei im Grund lediglich auf Beharren und Selbsterhalt bedacht.«

Mir scheint es wichtig, dass wir das Zitat von Karl Rahner mit seiner impliziten Zeitanalyse auf die Gegenwart hin konkretisieren und die »Mystik« unter den *aktuell* gegebenen Umständen in Beziehung setzen zu den Anfragen aus der Richtung des vieldiskutierten interreligiösen Dialogs. Dabei muss sich zeigen, dass es an der Zeit ist, dass die Frage nach der Mystik sich nicht auf theoretische Überlegungen beschränkt, sondern den Erfahrungen, die Menschen machen, hinreichende Beachtung schenkt.

2 »Mystik«

♦ *Der Begriff »Mystik«*: Aus dem Satz Karl Rahners ergibt sich als erstes, dass er die »Mystik« nicht, wie es lange geschehen ist, als einen Sonderbereich christlichen Glaubens oder als eine ausgegliederte Form menschlicher Gottesbegegnung betrachtet, sondern den Glauben schlechthin als eine Lebensgestalt ansieht, in der der Mensch zu persönlicher Erfahrung und Entscheidung gelangt. Es fällt auf, dass er weder der Erfahrung noch der Entscheidung eine inhaltliche Bestimmung gibt. »Gott« wird nicht ausdrücklich genannt. Wohl lässt der weitere Kontext des Satzes erkennen, dass es um den Bereich des »Religiösen« geht, wenn er von »religiöser Sitte«, »religiöser Erziehung« und »dem religiös Institutionellen« spricht. Sowohl der Begriff der »Frömmigkeit« wie des »Religiösen« bleiben aber vage und sind gerade darum offen. Wir tun gut daran, diese Offenheit nicht durch voreilige Verkürzungen zu schließen; auch Definitionen sind als Abgrenzungen Verkürzungen.

♦ *»Erfahrung«*: Dass auch der Begriff »Erfahrung« einen großen Verstehensspielraum zulässt, ist nicht zu bestreiten.⁵ Der neuzeitliche Begriff stellt aber, wie sich zeigt, selbst schon eine Verkürzung dar:

»Erfahrung« ist ein neuzeitlicher Schlüsselbegriff, der die Mächtigkeit und Fähigkeit des Menschen anspricht, seine eigenen Grenzen immer von neuem übersteigen, in Kontakt mit der Wirklichkeit treten und damit den eigenen Horizont ständig erweitern zu können. In diesem Sinne ist »Erfahrung« vielfach Ausdruck eines emanzipatorischen Aufbruchs in eine selbstbestimmte Zukunft; es verbindet sich dann mit der Betonung der *Eigenerfahrung* die Kritik an der Bindung an Tradition, Autorität bzw. *Fremderfahrung*. »Erfahrung« steht so zunächst für jene von mir selbst unmittelbar erworbene Erkenntnis, die sich gegenüber jeder Autoritätsbindung selbständiger Autorität erfreut.«

Bei dieser Betonung des individuellen Subjekts ist lange übersehen worden, dass die Erkenntnis der Befähigung zur eigenmächtigen Überschreitung von Grenzen zunächst impliziert, dass wir uns der eigenen Begrenztheit bewusst sind.

Die Formulierung »*wir machen die Erfahrung*« ist von Anfang an zweideutig. Sie besagt einerseits: Wir lernen durch das, was uns widerfährt – im Sinne des »Durch Schaden wird man klug«. Sie spricht andererseits davon, dass wir in Freiheit Erfahrungen herbeiführen bzw. im eigentlichen Sinne aktiv »produzieren«, das aber nicht nur im Sinne der experimentellen Wissenschaften, sondern auch in zwischenmenschlichen Bezügen wie Liebes- und Treueverhältnissen.

Die Doppelsinnigkeit von »Erfahrung« ist auch zu beachten, wo Karl Rahner den »Mystiker von heute« als einen versteht, »der etwas »erfahren« hat«. Mystik hat es also mit Wahrnehmung, mit Erkenntnis der Wirklichkeit als einer *von mir* wahrgenommenen Wirklichkeit, daher einer *mich* und *mein* Leben betreffenden Wahrnehmung und Begegnung zu tun. Mystik betrifft so meine Erkenntnis von Wirklichkeit und hat als solche Bedeutung für *mein* Leben. Doch wie zuvor gesagt, geht der einzelne Mensch in die Irre, wenn die Singularität seiner Erfahrung ihn nicht öffnet für eine je größere Wirklichkeit, sondern ihn auf sich selbst zurückfallen lässt und er in Vereinzelung und Isoliertheit endet.

An dieser Stelle stoßen wir auf die Kehrseite menschlicher Personalität, wenn die in der klassischen Definition von »Person« herausgekehrte Individualität ohne die gleichwesentliche Relationalität gesehen wird.⁶ Nur wenn sich die Einzigkeit einer menschlichen Person in ihrer Einzigkeit (»*incommunicabilitas*«) als für die Fülle der Realität *offene* Einzigkeit erweist, wird der einzelne Mensch in seiner Erfahrung zu einem ganzen Menschen, der weise werden kann.

♦ *Mystik und Sprache*: Wenn die Erfahrung, wie wir sie hier verstehen, in ihrem Ursprung die einzelne, von einem einzelnen Menschen gemachte, also ihm widerfahrene oder von ihm »produzierte« Wahrnehmung meint, scheint sie für den Erfahrenden zunächst sprachlos zu sein. Doch die Erfahrung »äußert« sich in dem leib-seelischen Wesen Mensch. Menschen neigen dazu, über Ihre Erfahrungen zu sprechen. Man kann daher sinnvollerweise diskutieren, ob jemand zur Erfahrung kommt, ohne dass sie sich – in was für einer Form auch immer – in ihm »versprachlicht«. Tatsächlich scheint eine Erfahrung in gewissem Sinne ohne ihre Versprachlichung gar nicht zu existieren. Wie soll z. B. meine Erfahrung für jemand anders existieren, wenn ich ihm nicht davon erzähle? Spätestens dann kommt die Erfahrung zur Sprache. Es fragt sich aber: Wie steht es um eine Erfahrung in mir selbst, in meinem schweigenden Ich? Zumindest wenn ich diese Frage zulasse und mein Schweigen

⁵ Vgl. zum Folgenden Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 2005, 160–168, Zitat 160.

⁶ Zur Bedeutung dieser Frage für das Gespräch mit der asiatischen Welt vgl. meine Dharmaram Endowment Lectures in Bangalore: *In-Between. Essays in Intercultural and Interreligious Dialogue*, Bangalore 2011.

breche, »äußert« sich meine innerste Erfahrung und das nicht erst, wenn ein anderer mich fragt, sondern schon, wenn die Frage in mir selbst aufsteigt. Der Mensch ist nun einmal »Geist in Welt« (K. Rahner), »verleiblichter Geist«. Wie aber wird eine Erfahrung für mich so evident, dass ich mit ihr und aus ihr leben kann, ja dass ich sie mit anderen »teilen« kann und muss – im Sinne des englischen »sharing«?

»Mystik« – soviel aber ist dann festzuhalten – hat es mit Erfahrung zu tun, wo die menschliche Sprache versagt. Wir sprechen von dem Unsagbaren, auch dem Undenkbaren, – jedenfalls gelangen wir hier an die »Grenze des Denkbaren«⁷ und Sagbaren. Das wiederum können wir aber nur in der Sprache ansagen und aussprechen.

♦ *Dialog*: Die Frage wird umso bedrängender, als wir in einer Zeit leben, in der wir nicht nur sprechen, sondern uns bewusst im Sprechen austauschen. Wir leben im Zeitalter des »Dialogs«. Ein Dialog besteht aber wesentlich in einem wechselseitigen »sharing«. Seitdem die moderne Sprachanalytik sich mit dem Wesen von Sprache, der Besonderheit unterschiedlicher Sprachen, mit ihrer Vielfalt, ihrer Semantik, Grammatik und Pragmatik, beschäftigt, ist auch die Beschäftigung mit der Mystik zu einer Beschäftigung mit ihrer vielseitigen Versprachlichung geworden. Es sind vor allem Literaturwissenschaftler wie Alois M. Haas, neuerlich Balázs Nemes oder auch Michel de Certeau, von dem noch die Rede sein wird, u. a., die diesen Fragestellungen neues Gewicht verleihen.⁸

Im Vergleich der verschiedenen Sprachansätze geht es um Fragen wie: Sind sprachliche Formulierungen nur gleichsam Verpackungen desselben Inhalts? Oder sind sie selbst Beweis für unterschiedliche Inhalte? Gibt es gleichsam einen unaussprechlichen Kern, eine Mitte, die sich der vollständigen Versprachlichung entzieht, so dass das Gesagte immer hinter dem, was »eigentlich« zu sagen wäre, zurückbleibt? Oder haben wir es mit unterschiedlichen und in sich unvermittelten »Mittelpunkten« zu tun?

Im Hinblick auf die mystischen Erfahrungen des Unsagbaren gesagt: Gibt es eine mystische Mitte, die allen Erfahrenden letztlich gemeinsam ist, die sie aber aufgrund ihrer unterschiedlichen kulturellen und religiösen Verankerungen sprachlich unterschiedlich artikulieren, so dass die absolute Mitte eine und eine unausgesprochene bleibt, die sprachlichen Ausdrucksformen aber ganz allgemein als relativ und unvollkommen zu bezeichnen sind? Oder lassen wir die verschiedenen Positionen einfach – wie es die Pluralistische Religionsphilosophie letztlich tut – faktisch in ihrer Pluralität nebeneinander stehen?

Wie wir sehen, führt die heutige Beschäftigung mit der Mystik einmal in das Spannungsfeld von Erfahrung, wo uns das Miteinander von Begrenztheit und dem Willen, die Begrenztheit zu sprengen, aber auch der Hoffnung, dass sich die Grenzen vielleicht von sich aus öffnen, begegnet. Die Hoffnung, die religiös die Hoffnung auf einen sich offenbarenden Gott ist, hat in den abrahamitischen Religionen, Judentum und Christentum, aber auch im Islam, ihren auch andere Religionen herausfordernden, zumindest anfragenden Ausdruck gefunden.

7 Vgl. den Titel meines Buches: *An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West*, München 1988.

8 Vgl. von Alois Maria HAAS, *Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz 1979, 19–36; *Geistliches Mittelalter*, Freiburg/Schweiz 1984, 181–314; *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt 1989, 23–44,

189–240; *Mystik als Aussage. Erfahrungen, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt 1996; *Mystik im Kontext*, München 2004, Vgl. auch meine Überlegungen zur Sprache in Hans WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II*, Bonn 1997, Teil I: Sprachen als Brücken in die Fremde, 5–164; *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002, 91–109.

9 Vgl. Kia VAHLAND, Jedes Tier ist ein Künstler, in: *Süddeutsche Zeitung* (München), 26. Juli 2012, 11.

10 Vgl. dazu das Begleitbuch: *Stephan Balkenhol in St. Elisabeth. Ausstellung vom 3. Juni – 18. September 2012*, hg. v. BISCHÖFLICHEN GENERALVIKARIAT FULDA, 2012. Folgendes Zitat: 31.

Wenn man sich mit der Erfahrung befasst, öffnet sich sodann als Konsequenz das noch schärfere Spannungsfeld menschlicher Sprache, die einerseits die Menschen verbindet, andererseits aber in ihrer Vielgestalt zu einem fundamentalen Hindernis der Verständigung wird. Inzwischen führt sie die Menschen häufig weniger zueinander; vielmehr entfremdet sie sie. Hier eröffnet sich das eigentliche Problemfeld zwischen dem, was wir eher verdeckend »Mystik« nennen, und einem an die Wurzeln des Menschseins führenden Dialog.

3 Menschsein – das Grundproblem

Auf der diesjährigen *Documenta 13* in Kassel hat das, worum es letztendlich geht, einen auffallenden Ausdruck gefunden. Die *Süddeutsche Zeitung* brachte am 26. Juli 2012 einen Artikel mit der Überschrift *Jedes Tier ist ein Künstler*, und die Kommentarzeile lautete »Anstatt nach dem Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt zu fragen, verliert sich die *Documenta 13* in trügerischen Naturidyllen. Ökofeminismus bedeutet in Kassel: Wieder sollen sich die Frauen um alles kümmern – und seien es Hunde und Tomaten.«⁹ Spöttisch heißt es dann:

»Früher war in Kassel jeder Mensch ein Künstler. Heute ist es jedes Tier und jede Tomate. Sollte wirklich dies der bleibende, durchschlagende Gedanke dieser *Documenta* werden, dann bliebe dem nächsten Kurator nur noch ein *back to the roots*: Die Ausstellung 2017 müsste wieder eine Bundesgartenschau sein, wie die Veranstaltung, aus der die erste *Documenta* hervorgegangen war. Damit hätte sich die Kunst aus dem gesellschaftlichen Diskurs verabschiedet ...«

Der Mensch wird, wenn man es richtig sieht, heute erneut zum Grundproblem. Das findet in Kassel, ohne dass es so geplant gewesen wäre, eine ganz andere Bestätigung. Denn aufregender als die *Documenta* selbst war für eine gewisse Zeit ein Objekt, das gar nicht zum Ausstellungsprogramm gehörte, gerade darum aber für die Veranstalter der *Documenta* zur Provokation wurde, ihren Protest herausforderte und bundesweit in der Presse Erwähnung gefunden hat. Es geht um die Figur eines Mannes in weißem Hemd und schwarzer Hose, der auf der Weltkugel im leeren Raum der Turmspitze der St. Elisabethkirche, gleich gegenüber dem Fridericianum, dem Hauptgebäude der Ausstellung, sich wie ein Wetterhahn dreht und die Besucher grüßt. Die Sache in sich mag je nach Standpunkt für Erheiterung oder Verärgerung sorgen, doch die Geschichte geht bei genauerem Hinsehen weiter.

Der Mann in dem weißen Hemd und der schwarzen Hose ist in der Kirche, die ihrerseits zu einer Ausstellung einlädt, überall zu sehen und kehrt auch sonst immer wieder.¹⁰ Er ist Jesus, auf dem Arm seiner Mutter (oder in St. Florian in München-Riem neben ihr stehend); er steht staunend-fragend vor einem großen menschlichen Kopf im linken Außenhof der Kirche; er ist der Mensch, Mann und Frau, der Schmerzensmann; er ist in Kassel und an vielen anderen Orten, in Kirchen und in der Öffentlichkeit zu sehen. Das Aufregende ist, dass der Künstler Stephan Balkenhol, der diese Figur geschaffen hat, damit nicht etwa gläubige Menschen auf dem Weg zu Gott oder zu sich selbst meint, sondern den Menschen schlechthin, wie er heute überall zu entdecken ist. Der Kunstgeschichtler Matthias Winzen erkennt in diesem Menschen keine Vergangenheit und keine Zukunft. Er schreibt:

»Diese Figuren dienen keiner Erzählung, sie transportieren keine Geschichte, sie haben keine Vergangenheit. Aber sie stellen auch keine benennbaren Forderungen auf, sie kritisieren nicht etwas, das in naher Zukunft verbessert werden muss, sie fordern für sich keine Zukunft. Sie existieren in der Gegenwart, unbewegt, still: als hölzerne Ebenbilder der Menschen sind sie eine Provokation für den Betrachter, auch ruhig zu werden, still, geistesgegenwärtig.«

Das Ergebnis klingt optimistisch, fast schon wieder fromm, und doch ist der bleibende Eindruck zwiespältig. Der Mensch von hier und heute schaut weder zurück noch nach vorn, hat weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft im Sinne von »Ewiges Leben hat keine Zukunft«¹¹; er lebt in der reinen Gegenwart und, oft genug – trotz allem Nebeneinander – auch noch beziehungslos. Diesen Menschen in den Raum des Religiösen zu bringen, haben andere Gemeinden wie die evangelisch-lutherische Dietrich-Bonhoeffer-Gemeinde in Wolfsburg-Westhagen, für die Stephan Balkenhol ebenfalls gearbeitet hat, als Provokation empfunden. So sind Figuren von ihm aus dem Inneren der Kirche entfernt oder an einen abseitigen Platz gerückt worden.

Ich selbst erkenne in diesem Mann in weißem Hemd und schwarzer Hose eher den Menschen wieder, den der Beschluss der Würzburger Synode *Unsere Hoffnung* 1.6 folgendermaßen beschrieben hat:¹²

»Heute scheint der Traum von einer schrankenlosen Herrschaft über die Natur im Interesse einer ebenso unbegrenzt vermehrbaren Bedürfnisfindung wie Bedürfnisbefriedigung langsam ausgeträumt. Zugleich spüren wir deutlicher die Fragwürdigkeit und geheime Verheißungslosigkeit, die in einer rein technokratisch geplanten und gesteuerten Zukunft der Menschheit steckt. Schafft sie wirklich einen ›neuen Menschen‹? Oder nur den völlig angepassten Menschen? Den Menschen mit vorfabrizierten Lebensmustern, mit nivellierten Träumen, eingemauert in eine überraschungsfreie Computergesellschaft, erfolgreich eingefügt in die anonymen Zwänge und Mechanismen einer von fühlloser Rationalität konstruierten Welt – rückgezüchtet schließlich auf ein anpassungsschlaues Tier? Und zeigt sich nicht auch immer deutlicher im Schicksal der einzelnen, dass diese ›neue Welt‹ innere Leere, Angst und Flucht erzeugt? Müssen nicht Sexualisierung, Alkoholismus, Drogenkonsum als Signale verstanden werden? Deuten sie nicht eine Sehnsucht nach Zuwendung, ja einen Hunger nach Liebe an, die eben nicht durch Verheißungen der Technik und der Ökonomie gestillt werden können? Diese Fragen wenden sich keineswegs gegen Wissenschaft und Technik und wollen deren besondere Bedeutung für die Gestaltung einer menschenwürdigen Lebenswelt nicht antasten. Sie richten sich nur gegen einen Verheißungsglauben an Wissenschaft und Technik, der viele (die Wissenschaftler selbst oft noch am wenigsten) unterschwellig bestimmt, ihr Bewusstsein gefangen hält und es so erblinden lässt für die ursprüngliche Verheißungskraft unserer Hoffnung und für die Leuchtkraft der Bilder und Gleichnisse vom Reiche Gottes und von der neuen Menschheit in ihm.«

Dieser Text aus dem Jahr 1975 ist leider weithin in Vergessenheit geraten, findet aber in den Kasseler Beobachtungen seine volle Bestätigung. Denn die beiden Kasseler Linien rufen auf eigentümliche Weise nach dem wahren Menschsein: Einerseits deutet sich in der Rückkehr zur Natur das vor allem in Asien propagierte¹³ Ende der Anthropozentrik an; andererseits zeigt sich im westlichen Verständnis des Menschen immer deutlicher die Tendenz einer Rückbildung des Menschen zu einem »anpassungsschlaues Tier«, das am Ende doch geistvergessen ist.¹⁴ Der Mensch ist weltweit auf dem Weg, seiner Statthalterstellung in der Welt verlustig zu gehen. Was bleibt aber dann?

11 So die plakative Überschrift eines Artikels in der Wochenendbeilage der *Westdeutschen Allgemeinen Zeitung* (Essen) vom 4. August 2012.

12 Zitiert nach: GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, *Beschlüsse der Vollversammlung*. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 96.

13 Vgl. Ram Adhar MALL, *Mensch und Geschichte*. Wider die Anthropozentrik, Darmstadt 2000.

14 Vgl. dazu ausführlicher WALDENFELS, *Grenze* (wie Anm. 7), 15–37 und 189 Anm. 4.

15 Die Tatsache, dass es eine Innen- und eine Außenwelt des Christentums gibt, die in unserer Zeit an Bedeutung gewinnt, kann hier nur angedeutet

werden. Vgl. dazu Gregor Maria HOFF / Hans WALDENFELS (Hg.), *Die ethnologische Konstruktion des Christentums*. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion, Stuttgart 2008.

16 Vgl. Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie V*, 54–81; dazu ausführlicher WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 5), 495–501, vor allem 499f.

Und doch: Ob der Mensch will oder nicht, – die Grundfragen lassen sich nicht ausmerzen. Immer werden Menschen fragen: Woher kommen wir – wohin gehen wir – und warum ist all das? Vergangenes holt den Menschen immer wieder ein, und die Frage nach dem, was kommt, lässt sich nicht ein- für allemal verdrängen. Hier bleiben die Religionen in der Pflicht.

4 Die Chance des Christentums

Ich habe bislang bewusst nicht ausdrücklich vom Christentum gesprochen. Es kann heute nicht mehr die erste Aufgabe des Christentums sein, sich rechthaberisch und überlegen in die Leitposition der Welt der Religionen zu begeben. Allerdings sollten Christen (a) ihre Fragen stellen und (b) immer wieder das einbringen, was sie aus ihrer Erfahrungswelt einbringen können. Der Beschluss: *Unsere Hoffnung* bleibt eine nach wie vor gültige Anregung.

In der Mitte des Christentums steht – wie im Turm der Kasseler St. Elisabethkirche – der Mensch, genauer gesagt: der Mensch in seiner Vergänglichkeit und Endlichkeit, aber auch in seinem uneinholbaren *Magis*. Ausgangspunkt bleibt der geschichtliche Anspruch, dass Gott Mensch geworden ist:

»Und das Wort (*ho logos*) ist Fleisch geworden« (Joh 1,14),
verbunden mit der paulinischen Formel:

»Er war Gott gleich,
hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein,
sondern entäußerte sich (*heauton ekenōsen*)
und wurde wie ein Sklave,
und den Menschen gleich.

Sein Leben war das eines Menschen.« (Phil 12,6f.)

Das Christentum spricht von Gott und Mensch und das in der Welt. Wir brauchen hier nicht zu zeigen, wie grenzwertig die Sprache wird. Wichtig ist, dass das Christentum keine Kopfgeburt ist und kein Denkprodukt. Es erhebt vielmehr den Anspruch, an eine konkrete Gestalt der Menschheitsgeschichte gebunden zu sein, in der sich alle Begrenztheit und die Grenzenlosigkeit, alle Vergänglichkeit und die Unvergänglichkeit zusammenfinden. Das sei hier betont, wenngleich es in der Geschichte bis auf den heutigen Tag auch im Bereich des Christentums Menschen gegeben hat und gibt, die die Spannung in ihrer Paradoxie nicht durchgehalten haben und sich dennoch nicht verbieten lassen, sich Christen zu nennen.¹⁵

Zwar werden in der Kirche »Definitionen« und in ähnlichem Sinne heute »Dogmen« hochgehalten. Wir leben aber in einer Zeit, in der die Einsicht wächst, dass selbst solche abschließend erscheinenden Formeln über sich hinausweisen. Karl Rahner hat das mit vielen anderen Theologen oft genug bedacht und ausgeführt; es ist daher nicht näher zu erläutern.¹⁶ Entscheidend sind folgende Beobachtungen:

♦ Wir stoßen im christlichen Grundverständnis im *Faktisch-Konkreten* der Geschichte auf eine Wirklichkeit, die sich der menschlichen Verfügung entzieht, also auf Unverfügbares, das bleibt, so sehr Menschen sich auch bemühen, sich ihm zu entziehen.

♦ Aus dem Faktisch-Konkreten erwächst der Menschheit die Erkenntnis von *Normativem und Verbindlichkeiten*. Das gilt auch da, wo Menschen der Ansicht sind, dass sie selbst am Ende alles bestimmen und regeln. Denn tatsächlich können sie das nur in dem endlichen Bereich, der ihnen zur Verfügung gestellt ist; über das Unverfügbare verfügen sie nicht.

♦ Zu diesen Einsichten gelangt der Christ im Blick auf die Gestalt des Jesus von Nazareth im Raum der Kirche als der sich um ihn versammelnden Nachfolgegemeinschaft.

♦ Das Gesagte ist nicht zunächst als Appell an Menschen außerhalb der Kirche zu verstehen, sondern richtet sich vor allem an die, die von sich behaupten, Christen zu sein. Es ist mehr als eine ironische Bemerkung, wenn manchmal auch in der Kirche selbst gefragt wird, wie Jesus sich selbst angesichts heutiger Kirchenstrukturen und heutiger kirchlicher Lebensgestaltung verhalten würde, wenn er denn heute leben würde.

Hier kehren wir zu dem Erfahrungsraum zurück, den wir »Mystik« nennen, und zu den damit verbundenen Sprachereignissen, die für die heutige Kommunikation miteinander und den Dialog bedeutsam sind. Dabei ist vor allem auf die verschiedenen Sprachebenen zu achten, auf denen die mystische Erfahrung zur Sprache kommt.

5 »Mystische Fabel« (Michel de Certeau)¹⁷

In einer Zeit, in der Gott »vermisst«¹⁸ wird und die Sprache der Verkündigung sich für viele in Leerformeln erschöpft, geht der französische Jesuit Michel de Certeau in seinem letzten, 1982 erschienenen Werk *La fable mystique* bei Mystikern in die Schule. Im Wort »Fabel« steckt das lateinische Verb »fari«, das uns vor allem aus der Sprachlosigkeit des *infans*, des unmündigen Kindes, geläufig ist.¹⁹ Die »mystische Fabel« handelt von der Mystik und ihrer Sprache. Angesichts der Entzauberungsthese Webers und den ihr folgenden einseitigen intellektuellen Beschäftigungen mit der säkularen, von Gott »befreiten« Welt, – einer Welt also, in der Gott abwesend zu sein scheint, jedenfalls nicht mehr vorkommt, – sucht de Certeau sich erneut Gott auf dem Weg der Versprachlichung »mystisch« genannter Erfahrungen zu nähern. Den »Mystiker« definiert er so:

»Mystiker ist, wer nicht aufhören kann zu wandern und wer in der Gewissheit dessen, was ihm fehlt, von jedem Ort und von jedem Objekt weiß: *Das ist es nicht*. Er kann nicht *hier* stehenbleiben und sich nicht mit *diesem da* zufrieden geben. Das Verlangen schafft einen Exzess. Es exzediert, tritt über und lässt die Orte hinter sich. Es drängt voran, weiter, anderswohin. Es wohnt im nirgendwo.« (487) Hier kündigt sich die Hinkehr zur negativen Theologie an. Das Kapitel 3: *Die neue Wissenschaft* beginnt mit einem Abschnitt, der überschrieben ist: »*Corpus mysticum*« oder *der fehlende Körper* (124–148). De Certeau setzt damit bei einer Wortverbindung an, die aus der Zeit Pius' XII. und seiner 1943 erschienenen Enzyklika *Mystici corporis* geläufig ist und über die sein Lehrer Henri de Lubac intensiv gearbeitet hat: »mystischer Leib«²⁰. Der Begriff hat vor allem in der Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil das Kirchenverständnis geprägt.²¹ Dabei drängt sich der Blick nach dem in der Wortverbindung genannten »Leib« auf. De Certeau bemerkt dazu:

¹⁷ Michel DE CERTEAU, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert, Frankfurt 2010. Im folgenden Abschnitt greife ich weiterführend auf meine Beiträge: »Ihr aber seid der Leib Christi« (1 Kor 12,27), in: Philipp THULL / Herrmann-Josef SCHEIDGEN (Hg.), *Lasst euch versöhnen mit Gott*. Der Heilige Rock als Zeichen der ungeteilten Christenheit, Nordhausen 2012, 97–114, vor allem 108–111, und: *Das europäische Christentum – im Kontext globaler Interkulturalität*, in: Thomas SCHREIßACK / Knut WENZEL

(Hg.), *Kontextualität und Universalität*. Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums. 25 Jahre »Theologie interkulturell«, Stuttgart 2012, 111–128, vor allem 124–126 zurück. Folgende Seitenzahlen im Text aus M. de Certeau.

¹⁸ Vgl. Gregor Maria HOFF, Eine Theologie des Vermissens. Skizze einer topologischen Erkenntnistheorie, in: Mariano DELGADO / Gregor Maria HOFF / Günther RISSE (Hg.), *Das Christentum in der Religionsgeschichte*. Perspektiven für das 21. Jahrhundert, Fribourg/Stuttgart 2011, 257–275.

¹⁹ Vgl. dazu die Bemerkungen von Daniel BOGNER im Nachwort des Werkes: »Die *Fabel* verweist von ihrer Etymologie her (*fari*/reden) auf einen Sprechakt. Der Akt an sich

»Vor allem lenkt jener ›mystische Leib‹, den die theologische Lehre herausstellt, die Aufmerksamkeit sofort auf die Suche, deren Ziel er ist: die Suche nach einem Körper. Er bezeichnet das Ziel eines Marsches, der wir jede Pilgerfahrt zu einem Ort führt, der durch ein Verschwinden gekennzeichnet ist. Es gibt einen Diskurs (einen *logos*, eine Theologie usw.), doch ihm fehlt ein – sozialer und/oder individueller – Körper. Ob es darum geht, eine Kirche zu reformieren, eine Gemeinschaft zu gründen, ein (spirituelles) ›Leben‹ aufzubauen oder (sich) einen ›verklärten Leib‹ zu bereiten – die Produktion eines Körpers spielt in der Mystik eine wesentliche Rolle. Was als Verneinung des Körpers oder der ›Welt‹, als asketischer Kampf, als prophetischer Bruch formuliert wird, ist lediglich die notwendige, vorgängige Klarstellung eines Tatbestands, bei dem die Aufgabe anfängt, dem Geist einen Körper zu liefern, den Diskurs zu ›inkarnieren‹ und einer Wahrheit Raum und Statt²² zu geben. Entgegen dem Anschein liegt der Mangel nicht auf der Seite dessen, was den Bruch vollzieht (der Text), sondern auf der Seite dessen, was ›Fleisch‹ wird (der Körper). *Hoc est enim corpus meum*, ›das ist mein Leib‹ – dieser zentrale *logos* ruft einen Entschwundenen zurück und verlangt nach einer Wirkung. Diejenigen, die diesen Diskurs ernst nehmen, sind jene, die den Schmerz über eine Körperabwesenheit empfinden. Die ›Geburt‹, die sie alle auf die eine oder andere Art erwarten, soll für das Wort einen Liebeskörper erfinden. Von daher ihre Suche nach ›Verkündigungen‹, nach Worten, die Körper schaffen, nach Geburten durch das Ohr.«²³ (125)

Im Blick auf den Körper bzw. Leib, in dem sich das vollzieht, was mit dem facettenreichen Begriff »mystisch« zum Ausdruck kommt, unterscheidet de Certeau mit de Lubac im theologischen Kontext drei Momente: den historischen Leib Jesu, seinen eucharistisch-sakramentalen Leib und die Kirche als (»mystischen«) Leib. Dazu formuliert er eine doppelte These:

- ♦ Die erste These bezieht sich auf den Verlust des »historischen Körpers« Jesu:

»Das Christentum baut auf *dem Verlust eines Körpers* auf – auf dem Verlust des Körpers Jesu, zu dem noch der Verlust des ›Körpers‹ von Israel, einer ›Nation‹ und ihrer Genealogie, hinzukommt. In der Tat: ein Gründungsverwinden. Es zeichnet die christliche Erfahrung gegenüber der Gewissheit aus, die das jüdische Volk in seiner biologischen und sozialen Realität trägt, mithin gegenüber einem anwesenden, klar umrissenen und lokalisierbaren Körper, der durch die Erwählung aus den anderen herausgehoben, durch die Geschichte verwundet und von der Heiligen Schrift gezeichnet ist.« (127)

- ♦ Die zweite These handelt von der Fortbildung des »Körpers« in der sichtbaren Kirche. Man könnte auch von der Fortführung der Inkarnation Gottes sprechen. Was aber ist im Laufe der Geschichte aus der »Menschwerdung« Gottes geworden?

»In der christlichen Tradition ruft ein uranfänglicher Mangel an Körper unaufhörlich Institutionen und Diskurse hervor, die die Wirkungen und Substitute dieser Abwesenheit

unterscheidet sich zunächst von den ausgesagten Inhalten. Die ›mystische Fabel‹ berichtet also von dem, was innerhalb eines verstummenden religiösen Referenzrahmens *noch spricht*. Der Titel wird plausibel, wenn man erkennt, wie stark linguistische Methodik und theologische Reflexion bei Certeau aufeinander bezogen sind. Seine sprechakttheoretische Analyse des mystischen Redens möchte die Frage beantworten, weshalb die eta-

bierte Theologie das Gotteswort nicht mehr effektiv darzustellen vermag, und zeigen, wie dies (wieder) möglich sein könnte.« (506)

²⁰ Vgl. Henri DE LUBAC, *Corpus Mysticum*. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1995.

²¹ Vgl. Thomas RUSTER, Art. *Mystici Corporis Christi*, in: *LThK*³ 7, 583; WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 5), 394.

²² Das eher ungebräuchliche Wort steht so in der Übersetzung.

²³ An dieser Stelle ist auf die marianischen Darstellungen der Verkündigung zu verweisen, nach denen sich die Empfängnis Jesu durch das Ohr Mariens vollzog; vgl. Elisabeth GÖSSMANN, *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*, München 1957; Hans WALDENFELS, *Der Glaube kommt vom Hören*, in: *ThPQ* 159 (2011) 363–369.

sind: kirchliche Körper, doktrinale Körper usw. Wie kann man im Ausgang vom Wort, vom Sprechen, Körper bilden, Körper sein? Diese Frage ruft die unvergessliche Frage voll unbeschreiblicher Trauer hervor: ›Wo bist du?‹ Diese Fragen sind es, die die Mystiker bewegen.« (127f.)

Die Urszene dieser Frage ist für de Certeau die, in der Maria von Magdala zum Grab Jesu geht, den Leichnam nicht findet und dann den vermeintlichen Gärtner fragt: »Sag mir, wo du ihn hingelegt hast!« (Joh 20,15) Diese Frage und Bitte durchzieht seither die Glaubensgeschichte des Christentums.²⁴ Ihre Antwort findet die Frage im mystischen Namenstausch: Jesus ruft Maria von Magdala bei ihrem Namen, und das Hören der Stimme führt zum Erkennen und zur Antwort »Rabbuni«:

»Im Johannesevangelium ist die Präsenz Jesu geteilt zwischen den historischen Orten, an denen er nicht mehr ist, und dem unzugänglichen Ort, ›wo ich bin‹, wie er sagt, so dass also sein ›Da-Sein‹ in dem Paradox besteht, dass er einmal ›hier gewesen ist‹, dass er anderswo ›weilt‹ und dass er später ›wiederkommen‹ wird. Sein Körper ist durch das Verschwinden strukturiert wie eine Schrift. Seither fragen sich die Gläubigen noch immer: ›Wo bist du?‹ Und von Jahrhundert zu Jahrhundert fragen sie die Geschichte, die vorüberzieht: ›Wo hast du ihn hingelegt?‹« (128)

Stand in der Frühzeit der Kirchengeschichte noch das Verhältnis zwischen dem historischen und dem eucharistischen Leib Jesu, also ein interpersonales Verhältnis, im Vordergrund, verlagerte sich das Spannungsfeld im Mittelalter auf das Verhältnis des eucharistischen und des ekklesialen Leibes mit der deutlichen Tendenz zur Versachlichung und Objektivierung des Leibes, kirchlich: seiner Institutionalisierung. Henri de Lubac bemerkt dazu:

»Angesichts der drei vorliegenden Größen des historischen, des sakramentalen und des kirchlichen Leibes Christi, die man in Einklang bringen, das heißt zugleich unterscheiden und einigen musste, wurde der wichtige Einschnitt anfänglich zwischen dem ersten und zweiten Leib gelegt, während er später zwischen dem zweiten und dritten zu liegen kam. Damit ist in Kürze das Faktum ausgedrückt, das die ganze Lehrentwicklung beherrscht.«²⁵ (129).

Aus dem interpersonalen Verhältnis wurde ein objekthaft versachlichtes Spannungsfeld, in dem Institutionen, Lehrsätze, Rechtsvorschriften, moralische Gebote und Verbote die Identität bestimmten, während Menschen, die vor allem im Zwischenbereich des Mystischen bzw. Sakramentalen²⁶ und der damit gegebenen Erfahrungswelt beheimatet waren, marginalisiert wurden. Dass sie aufgrund ihrer experimentellen Sprache bzw. der Begrenztheit ihres Sprachvermögens lehramtlich zudem häufig Verdächtigungen ausgesetzt waren, ist verständlich und verdient heute einer genaueren Untersuchung. Nicht nur die

24 Hildegard Keul kommt auf diesen Ansatz zu sprechen in ihrem Beitrag: Gravuren der Mystik in christlicher Gottesrede. Ein genealogischer Beitrag zur Negativen Theologie, in: Alois HALBMAYR/Gregor Maria HOFF (Hg.), *Negative Theologie heute?* Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg 2008, 226–247, vor allem 227–231.

25 Zitiert nach DE LUBAC, *Corpus mysticum* (wie Anm. 20), 314.

26 Für eine Neubesinnung auf die Sakramentalität vgl. Karl Heinz MENKE, *Sakramentalität*. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012. Der Zusammenhang von »mystisch« und »sakramental« bleibt allerdings eher unbedacht.

27 Vgl. HALBMAYR/HOFF, *Negative Theologie* (wie Anm. 24).

28 Vgl. dazu meine Überlegungen in der Neuausgabe von: *Absolutes Nichts*. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Paderborn 2013.

29 Zur Situation der heutigen katholischen Theologie vgl. Hans WALDENFELS, Möglichkeiten und Grenzen des Pluralismus in der Theologie – Eine katholische Position, in: Mariano DELGADO/Volker LEPPIN/David NEUHOLD (Hg.), *Schwierige Toleranz*. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte, Fribourg/Stuttgart 2012, 339–356.

nicht kanonisierten Rheinischen Mystiker, Meister Eckhart u. a., auch die großen Spanier Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Ignatius von Loyola und viele andere, darunter nicht wenige Frauen, mussten sich vor der Inquisition rechtfertigen. Hinzu kommt die Rolle der Sinnlichkeit, ihrer Geringschätzung und Unterdrückung. Angesichts der in den neuen Wissenschaften vorherrschenden Rationalität musste sie Schaden nehmen. In einer Zeit, in der die Kirche des Westens einen neuen Umbruch erleidet und die kirchlichen Institutionen in vieler Hinsicht fragwürdig werden, kommt der kritischen Rolle des Mystischen neue Bedeutung zu.

Michel de Certeau achtet in dieser Situation weniger auf die Sprache der offiziellen Vertreter der Kirche und ihrer Theologie als auf die Stimme der Kleinen, der Narren, der Ungebildeten und Unbeachteten. Über sie sucht er einen Weg zum Ungesagten und Unsagbaren, – in theologischer Fachsprache gesagt: zur Sprache der negativen Theologie. Sein Buch beginnt mit den anrührenden Sätzen:

»Dieses Buch tritt auf im Namen einer Inkompetenz: Es steht außerhalb dessen, wovon es handelt. Dem Akt des Schreibens, den ich den mystischen Diskursen von der oder über die Präsenz, die Gegenwart (Gottes) widme, ist eigentümlich, dass er gerade *nicht zu ihnen gehört*. Es entsteht aus jener Trauer, die zur Krankheit des Getrenntseins geworden ist, vergleichbar dem Leiden, das schon im 16. Jahrhundert einen verborgenen Bereich des Denkens bildete: der *Melancholie*. Ein Mangel drängt zum Schreiben. Und dieses Schreiben vollzieht sich, unaufhörlich, auf Reisen in einem Land, dem ich so fern bin.« (7)

6 »Negative Theologie«

Das Thema der Negativen Theologie mit seinen historischen, literarischen, philosophischen und theologischen, aber auch psychologischen Erörterungen und den religionswissenschaftlichen Vergleichen füllt inzwischen die Bibliotheken, kann folglich auch nicht annähernd zur Sprache gebracht werden. Eine *Quaestio disputata*, die dem aktuellen Stellenwert dieser Tradition gewidmet ist und in sich als wirkliche Disputation zwischen den beteiligten Autoren vollzogen wird, beweist dennoch unmissverständlich, wie schwierig die Situation geworden ist.²⁷

♦ In diesem Disput bleibt die Rückbindung der Negativen Theologie an die *cognitio affectiva seu experimentalis* (Thomas von Aquin, S. Th. II-II q.97 a.2 ad 2) – abgesehen von dem Beitrag Hildegard Keuls, der ausdrücklich von mystischen »Gravuren« spricht, – ausgeblendet. Die Sprachwerdung der Erfahrung, um die es im mystischen Vollzug immer auch gegangen ist,²⁸ bleibt folglich draußen vor. Das allein bestätigt, wie sehr theologische Glaubensreflexion und gelebter Glaubensvollzug sich voneinander entfernt haben und eine deutliche Distanz zwischen wissenschaftlicher Theologie und gelebter Spiritualität eingetreten ist.²⁹ Eine negative Theologie, die nicht zurückfindet zur Erfahrungsebene, sondern immer schon auf der Reflexionsebene ansetzt, setzt aber zu spät an.

♦ Dass dann auch die Ebene des interreligiösen Dialogs nicht erreicht wird, ist eine logische Konsequenz. Das ist umso bedauerlicher, als der innerste Kern interreligiöser Kommunikation im spirituellen Austausch und *sharing* besteht. Das schließt nicht aus, dass sich Forscher der einen Religion mit solchen einer anderen über ihre Forschungsergebnisse austauschen. Doch das ist nicht das, was Karl Rahner unter einer *reductio in mysterium* verstanden hat. Darin aber hat er die tiefste Sinnspitze der Theologie gesehen.

Das Grundinteresse Negativer Theologie richtet sich von Anfang an auf das, was die menschlichen Sprachmöglichkeiten übersteigt und daher unsagbar ist. Solange Menschen

davon überzeugt waren, dass es dieses Jenseits der Sprache und des Denkens gibt, war die Fragerichtung klar. In einer Zeit, in der immer mehr Menschen davon überzeugt sind, dass es dieses Jenseits, anders gesagt: dass es Gott nicht gibt, stellt sich die Frage nach einer neuen Apologetik, die zwar auch Grundelemente einer Negativen Theologie enthält, aber von ihr als »mystischer Theologie« zu unterscheiden ist.

Die klassische »Negative Theologie« arbeitete aber – wie gesagt – mit der Voraussetzung, dass Menschen mit dem Unsagbaren in Berührung gekommen sind und ihre Erfahrungen gemacht haben. Wenn man – wie de Certeau es von sich bekennt – sich persönlich nicht zu solchen Erfahrungen bekennen kann, muss man zumindest davon überzeugt sein, dass es ein die menschlichen Fähigkeiten übersteigendes Unverfügbares und Unausprechliches gibt und dass Menschen, die sich dazu bekennen, damit Erfahrungen gemacht zu haben, vertrauenswürdig sind.

Wie sich bei de Certeau zeigt, kommt es dann zu einer doppelten Frage:

♦ Die eine Frage lautet: »Was ist es?« Sie führt zu der spontanen Antwort: »Das nicht und das auch nicht.« Und dieses »Nein« und »Nicht« bleibt offensichtlich zunächst das letzte Wort. Jede positive Feststellung »Das ist es« würde die Wirklichkeit verfehlen. Deshalb wirken Wörter wie das »Absolute«, aber auch »Gott«, die »letzte Wirklichkeit« oder »Nirvāna« letztendlich inhaltsleer. Man kann immer nur sagen, was sie nicht besagen, aber nicht positiv, was sie besagen.

♦ Die andere Frage lautet: »Wo ist es?« Die Frage, die von der österlichen Maria von Magdala übernommen wird, lautet allerdings genau genommen: »Wo ist er?« Sie fragt nach einer Person. Es geht um eine Begegnung, die man im Vergleich der Wege und Situationen nicht einfach überspringen oder ausblenden darf. Im Hinblick auf den interreligiösen Dialog stellt sich die Frage, ob sie sich in den unterschiedlichen religiösen Kontexten in gleicher Weise stellen lässt oder nicht bereits Ausdruck einer christlichen, vielleicht einer jüdisch-christlichen Annäherung an die Frage ist.

So oder so begegnet uns die Erfahrung in der Negativen Theologie als ein Sprachereignis. Im Hinblick auf die Ursprungserfahrungen ist zu beachten, dass eine nachfolgende Reflexion, wie die Theologie sie darstellt, den Ursprung nur noch indirekt und in der Regel sprachlich-textlich vermittelt erreicht. Diese Sprachäußerungen erreichen die Reflexion ihrerseits auf verschiedenen Ebenen.

♦ Die Ursprungsebene kann sich für den Außenstehenden unterschiedlich äußern. Ich nenne drei Beispiele aus dem Umkreis von Tod und Auferstehung Jesu:

- Nach Mk 15,37f. stirbt Jesus mit einem Schrei: »Jesus aber schrie laut auf. Dann hauchte er seinen Geist aus. Da riss der Vorhang im Tempel von oben bis unten entzwei.«

- In der Begegnung des Auferstandenen mit Maria von Magdala steht allein der Name im Raum: »Maria.« (Joh 20,16)

- Selbst wo kein Wort mehr fällt, sondern ein Gestus zur Erkenntnis führt wie in der Emmausgeschichte, lässt sich die Erfahrung anschließend jedoch nur worthaft vermitteln: »Als er mit ihnen bei Tisch war, nahm er das Brot und gab es ihnen. Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn; dann sahen sie ihn nicht mehr.« (Lk 24,30f.)³⁰

30 Vgl. zu Wort und Schweigen WALDENFELS, *Grenze* (wie Anm. 7), 88-108.

31 Merkwürdigerweise wird bis heute gelegentlich darüber gestritten, ob Meister Eckhart selbst ein Erfahrener war oder nur über Erfahrungen geschrieben hat.

32 Vgl. Klaus RIESENHUBER, Art. Connaturalitas, Erkenntnis durch, in: *HWP* 1, 1029ff.

♦ Gleichgültig, ob man sich selbst als »inkompetent«, d.h. als »unerfahren« und »unwissend« einschätzt³¹ oder nicht, bieten sich außerhalb der Erfahrung selbst verschiedene Weisen des Zugangs an. Es gibt nicht nur die vielen Bücher, Gedichte, Lieder und Texte von Mystikern aller Zeiten. Aufschlussreich sind auch die vielen Spontanäußerungen und Bilder, die sich vor allem bei solchen Menschen finden, die sich unsystematisch äußern. Manches klingt dann wie ein Stammeln. Vielfach stößt man auf Bilder von Visionen oder auch Auditionen, die sich in ihrer Emotionalität nachempfinden lassen:

- »Es war wie ein großes Licht«,
- »Wie ein loderndes Feuer«,
- »Mir wurde klar«,
- »Ich erstarrte«,
- »Mich überkam unbändige Freude«,
- »Mir wurde weit ums Herz«,
- »Ich erfuhr Weite«,
- »Die Weite des Himmels«,
- »Die Weite des Meeres«,
- »Ich fühlte mich emporgehoben«,
- »Ich war sprachlos vor Glück«.

Solche Äußerungen gibt es in allen Kulturen und Religionen. Dabei handelt es sich zumeist nicht um Aussagen im strengen Sinne, sondern um affektiv-emotionale Annäherungen, die mitteilen und letztlich doch zugleich wieder verbergen. Man kann sich nicht an sie klammern, sondern muss sie und sich selbst dabei loslassen. Viele Menschen begegnen solchen Äußerungen eher hilflos, oft zweifelnd und ungläubig, – es sei denn, sie haben ähnliche Erfahrungen gemacht, so dass sie eine Ahnung von dem haben, was der andere wohl meint.

♦ Bei Thomas von Aquin gibt es die Rede von einer *cognitio per connaturalitatem* (S.Th II-II q.45 a.2c; I-II q. 58 a.5c)³², einer Erkenntnis durch »Konnaturalität«, das heißt: durch Geistesverwandtschaft, – also die Fähigkeit, sich gleichsam in einen anderen hineinversetzen, in ihn einfühlen zu können. Diese Erkenntnis beginnt im zwischenmenschlichen Raum, kann gar mit Sprachlosigkeit verbunden sein. Doch selbst wo der Mensch nichts mehr sagen kann und ihm die Worte fehlen, hört das Leben keineswegs auf. Sehr wohl kann dem Menschen dann eine Weite und Offenheit zuwachsen, die den Sinn für ein bleibendes *Magis*, – Karl Rahner würde sagen: für das Mysterium – schenkt. Darüber aber kann ein Mensch, dem das aufgegangen ist, dann durchaus sprechen.

Keiji Nishitani beendete einmal einen Disput über Hören und Sehen, den ich mit Shizuteru Ueda führte, mit den Worten: »Wenn ich abends mit meiner Frau im Wohnzimmer sitze, keiner von uns sagt ein Wort, aber wir schauen uns an – was anders ist die *visio beatifica*?«

Zusammenfassung

Der Beitrag geht von der Prognose Karl Rahners aus, dass der Fromme von morgen ein Mystiker sein wird, und setzt sich anschließend mit dem Mystikbegriff, mit dem Erfahrungsbegriff sowie mit dem Zusammenhang von Mystik und Sprache bzw. Dialog auseinander. In der Zuwendung zur Mystik und der darin enthaltenen »negativen Theologie« sieht der Autor eine Chance für das Christentum und den interreligiösen Dialog.

Abstract

The article takes Karl Rahner's prognosis that the devout person of the future will be a mystic as its starting point. It then discusses the concept of mysticism, the concept of experience, as well as the connection between mysticism and language or dialogue. The author sees an opportunity for Christianity and interreligious dialogue in the turning of one's attention to mysticism and to »negative theology«, a part of mysticism.

Sumario

El texto parte del pronóstico de Karl Rahner de que la persona piadosa en el futuro próximo será un místico y trata a continuación de los conceptos de mística y experiencia así como de la conexión entre mística y el lenguaje o diálogo. En la mayor consideración de la mística y de la »teología negativa« que ella conlleva, el autor ve una oportunidad para el cristianismo y el diálogo interreligioso.
